

La communauté partagée. Patriotisme et sociétés pluralistes

François Houle

Volume 20, numéro 1, 2001

Enjeux contemporains du républicanisme

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/040252ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/040252ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société québécoise de science politique

ISSN

1203-9438 (imprimé)

1703-8480 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Houle, F. (2001). La communauté partagée. Patriotisme et sociétés pluralistes. *Politique et Sociétés*, 20(1), 97–122. <https://doi.org/10.7202/040252ar>

Résumé de l'article

Si les revendications identitaires remettent en question l'appartenance à la nation, elles peuvent aussi contribuer à un élargissement de la culture publique commune. Dans la mesure où elle évite les écueils que constituent tant le libéralisme procédural que le nationalisme, la culture publique commune peut être le lieu d'émergence d'un patriotisme républicain moderne. Après avoir analysé la conception libérale, républicaine classique et nationaliste de la communauté, et en s'appuyant sur les travaux de Quentin Skinner et de Maurizio Viroli, l'auteur montre que le patriotisme républicain permet de concilier la liberté négative et la liberté politique, tout en faisant place au pluralisme culturel.

LA COMMUNAUTÉ PARTAGÉE. PATRIOTISME ET SOCIÉTÉS PLURALISTES*

François Houle
Université d'Ottawa

Marcel Gauchet porte un jugement sévère sur le présent de nos démocraties. «Le versant libéral de la démocratie libérale, écrit-il, a pris le pas sur son versant démocratique-participatif¹». Seuls la liberté négative, la justice procédurale et les droits individuels définiraient maintenant la démocratie. L'altérité du même en nous-mêmes, l'autre dans l'immanence, qui caractérisait le pouvoir moderne, serait disparue au profit d'un pouvoir miroir des intérêts². L'individu ne se perçoit plus comme citoyen et ne sait plus se soustraire aux appartenances immédiates de la société civile. En d'autres mots, la disparition du lien collectif rabat le citoyen sur l'individu dans sa diversité. L'individualisme identitaire aurait succédé à l'individualisme égalitaire. Les droits de l'homme l'emporteraient sur ceux du citoyen. L'individualisme possessif et le marché auraient accompli leur œuvre. Les luttes identitaires auraient résolu la tension entre la vie privée et la liberté politique, si bien analysée par Tocqueville, au profit de la première. La fin de l'exception française marquerait la victoire du modèle anglais de démocratie.

La lecture de l'état de la démocratie libérale que propose M. Gauchet nous apparaît trop univoque en ce qu'elle ne tient pas compte de la complexité de la dynamique qui se déploie dans le sillage des revendications identitaires. Ces revendications ne conduisent pas nécessairement à la confusion du privé et du public. Elles peuvent, en obligeant les sociétés à prendre conscience de la nécessité de transformer la culture publique commune, contribuer à animer un

* J'aimerais remercier les lecteurs externes de la revue de leurs commentaires et suggestions.

1. Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998, p. 71.
2. M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, p. 232-258.

François Houle, département de science politique, Université d'Ottawa, C.P. 450, Succ. A, Ottawa (Ontario), Canada, K1N 6N5.

courriel : fhoule@uottawa.ca

patriotisme républicain. Dans les sociétés libérales démocratiques, lorsque les revendications identitaires font l'objet de débats publics, elles passent souvent d'une perspective identitaire privée à une perspective identitaire commune, et peuvent ainsi conduire à une recomposition de la communauté. En revendiquant la reconnaissance de leurs différences dans l'espace public, les membres de groupes ethnoculturels doivent prendre en compte les libertés communes de tous les membres de la communauté politique. Ces libertés ne font pas qu'assurer l'identification passive des individus à la communauté, elles permettent également aux citoyens de se voir comme des participants actifs à la définition collective de leurs droits et libertés ainsi que des buts et des raisons assurant les conditions justes du vivre-ensemble. Une dynamique entre la liberté et le patriotisme demeure possible en autant que les revendications identitaires, posées sous l'angle des droits, ne conduisent pas à la disparition du bien commun, mais plutôt à sa transformation. Bien sûr, une telle proposition n'est pas pensable si le lien est fondé sur une référence nationale homogène ou sur l'individualisme abstrait. Dans la mesure où le bien commun est associé à l'ensemble des libertés communes, le renforcement de ces dernières ne conduit pas automatiquement à l'affaiblissement de bien commun, bien au contraire. Les revendications identitaires dans les démocraties avancées sont de plus en plus portées par le pluralisme culturel³. La volonté d'affirmer l'importance de l'appartenance à des groupes dans la définition subjective de l'identité personnelle a mis en rapport la question du pluralisme culturel avec celles de la justice et de la solidarité. Cette volonté commande également une interrogation sur les rapports entre le pluralisme culturel et les composantes et exigences d'une culture publique commune à l'intérieur d'une communauté politique libérale. Dans ce texte, nous privilégions la notion de patriotisme afin d'étudier cette question. Le patriotisme désigne la reconnaissance par les citoyens de l'importance de défendre la liberté et les droits que nous avons en commun ; et aussi la reconnaissance de la participation critique de tous au monde commun. Le patriotisme dont il est ici question a beaucoup plus à voir avec celui des patriotes des révolutions anglaise et américaine qu'avec le républicanisme des Anciens ou le nationalisme du XIX^e siècle.

3. La promotion et l'extension des droits ont mis à l'arrière-plan la question de la répartition des richesses. Pour une tentative originale de lier ces deux axes, voir les travaux de Nancy Fraser, en particulier : « From Redistribution to Recognition ? Dilemmas of Justice in Post-Socialist Age », *New Left Review*, n° 212, 1995, p. 68-93. Jean-Fabien Spitz, quant à lui, analyse la nécessité de contrôler les inégalités économiques pour le maintien des qualités morales républicaines : « La philosophie républicaine aujourd'hui », dans *Le droit et la République*, sous la dir. d'André Sanguennec, Nantes, Pleins Feux, 2000, p. 101-139.

Résumé. Si les revendications identitaires remettent en question l'appartenance à la nation, elles peuvent aussi contribuer à un élargissement de la culture publique commune. Dans la mesure où elle évite les écueils que constituent tant le libéralisme procédural que le nationalisme, la culture publique commune peut être le lieu d'émergence d'un patriotisme républicain moderne. Après avoir analysé la conception libérale, républicaine classique et nationaliste de la communauté, et en s'appuyant sur les travaux de Quentin Skinner et de Maurizio Viroli, l'auteur montre que le patriotisme républicain permet de concilier la liberté négative et la liberté politique, tout en faisant place au pluralisme culturel.

Abstract. The politics of identity can undermine the sense of belonging to the nation; it can also contribute to an enlargement of the shared public culture. By avoiding the reductionism of procedural liberalism and the excesses of nationalism, the shared public culture can witness the emergence of a modern republican patriotism. The author first discusses the conception of community offered by liberalism, classical republicanism, and nationalism. Drawing on the work of Quentin Skinner and Maurizio Viroli, the author then shows how republican patriotism can reconcile negative freedom and political liberty, as well as accommodate cultural pluralism.

Notre but est de montrer que le pluralisme culturel et les revendications identitaires ne conduisent pas inéluctablement à la fragmentation de la société et à la politique miroir des intérêts. Bien au contraire, ces revendications peuvent aussi contribuer à un patriotisme républicain compatible avec la liberté des Modernes. À vouloir se faire entendre, les membres des groupes ethnoculturels minoritaires élargissent la notion de souveraineté populaire, renforcent l'égalité ainsi que les possibilités d'estime de soi, et cherchent ainsi à éliminer diverses formes d'injustice. Ces transformations ne sont possibles que parce que les groupes remettent en cause la culture publique commune et son enracinement dans la culture du groupe majoritaire. Dans un premier temps, nous verrons que ni le libéralisme politique, ni la vision ancienne du républicanisme, ni le nationalisme ne réussissent à concilier la liberté négative et la liberté politique. Le premier fragilise le lien social en insistant sur la liberté négative, tandis que les deux autres menacent la liberté de l'individu en privilégiant la dimension collective de son existence. Sur la base des travaux de Quentin Skinner et de Maurizio Viroli, nous montrons, dans un deuxième temps, de quelle façon le républicanisme peut se concilier avec la liberté des Modernes, ce qui nous permettra d'argumenter que le patriotisme républicain demeure une forme viable d'être-ensemble dans les sociétés libérales avancées et qu'il offre une voie alternative au repli identitaire et à la démocratie procédurale. Enfin, nous montrerons, contrairement à M. Gauchet, com-

ment les revendications identitaires peuvent contribuer à animer le patriotisme républicain en amenant les sociétés démocratiques à débattre de leur culture publique commune et à redéfinir ainsi ce qui lie leur communauté et fait sa particularité. Au sein du républicanisme, l'universalisme des droits s'articule avec le particularisme éthique d'une communauté politique pluraliste.

LA LIBERTÉ DES MODERNES

L'opposition entre la liberté des Anciens et celle des Modernes est centrale dans la philosophie politique moderne. La première est associée à une conception moniste ou hiérarchique des valeurs, et la seconde au pluralisme moral. Benjamin Constant a très bien posé cette antinomie. La liberté dans les républiques anciennes, écrit-il, « se composait plutôt de la participation active au pouvoir politique » alors que dans les sociétés modernes les individus trouvent leur liberté dans « la jouissance paisible de l'indépendance individuelle⁴ ». Selon B. Constant, la participation active des citoyens à la souveraineté requiert une telle égalité que, pour en assurer le maintien, les institutions doivent limiter la liberté et compromettre la sûreté individuelle⁵. Par contre, « presque toutes les jouissances des Modernes sont dans leur existence privée » et aucunement dans « la jouissance du pouvoir⁶ ». À la suprématie du corps social, les Modernes opposent l'indépendance privée. La croyance selon laquelle « la morale privée devrait se taire devant l'intérêt public, que tous les attentats contre la liberté civile seraient réparés par la jouissance de la liberté politique dans sa plus grande étendue » s'oppose tout à fait à l'idée que se fait l'homme moderne de la liberté⁷. Les volontés individuelles ne pouvant plus être soumises à la volonté générale, la sphère gouvernementale s'en trouve réduite à s'assurer que « les membres [de la société] ne se nuisent mutuellement [le gouvernement] ne pèse sur les citoyens qu'en autant qu'ils se nuisent mutuellement⁸ ». L'intégration à la collectivité se construit en parallèle au développement de l'individualisme. L'inscription de la logique étatique dans les exigences des intérêts particuliers ne peut fonder l'expression d'aucun patriotisme. Selon M. Gauchet, « à la racine de l'individualisme moderne, tel qu'un Constant le promeut dans toutes ses conséquences politiques, il

4. Benjamin Constant, *De la liberté chez les Modernes. Écrits politiques*, textes choisis, présentés et annotés par M. Gauchet, Paris, Hachette, 1980, p. 182.

5. B. Constant, *De la liberté chez les Modernes*, p. 183.

6. B. Constant, *De la liberté chez les Modernes*, p. 184.

7. B. Constant, *De la liberté chez les Modernes*. Cité d'après la préface de Marcel Gauchet, p. 43.

8. B. Constant, *De la liberté chez les Modernes*, p. 565.

y a cette confiance primordiale dans la puissance auto-constituante du lien social⁹». La participation politique est ramenée au statut de moyen pour garantir les limites de la souveraineté du peuple sans lesquelles la liberté individuelle est compromise. L'État n'a pour B. Constant aucune valeur substantielle, il est un instrument au service des intérêts particuliers¹⁰.

Isaiah Berlin a popularisé cette lecture de la liberté moderne en soutenant la primauté de la conception négative de la liberté. Seuls les droits individuels ont un caractère absolu, les hommes modernes exigeant un espace le plus large possible où ils ne sont pas entravés dans leurs choix par les autres, où ils sont libres «de toute immixtion extérieure¹¹». Bien qu'il reconnaisse que «le désir d'être souverain [...] de participer à la mise en place des mécanismes qui conditionneront mon existence» soit un désir très puissant, cette liberté finit par entrer en conflit avec la liberté négative¹². I. Berlin conclut que «le pluralisme, avec ce degré de liberté négative qu'il implique, semble un idéal plus véridique et plus humain que l'idéal de maîtrise de soi «positive» des classes, des peuples ou de l'humanité tout entière¹³». Il reconnaît que nos sociétés fonctionnent sur la base d'un «compromis pragmatique» entre la liberté et d'autres valeurs, et que seule la liberté négative a valeur d'absolu, car elle seule permet l'établissement d'un espace inviolable réservé à la liberté humaine¹⁴. Il n'y a pas, selon lui, de nature humaine vraie à partir de laquelle une communauté d'hommes pourrait confier au pouvoir politique la poursuite de fins rationnelles contribuant à la réalisation de cette nature. Suivre cette voie serait périlleux comme l'enseigne l'histoire du totalitarisme. L'incompatibilité entre les différents idéaux de vie que poursuivent les hommes, le conflit entre la vie privée et la participation politique font que la priorité doit être attribuée à la liberté négative.

Les libéraux contemporains, au premier rang desquels se trouve John Rawls, ont inséré cette conception de la liberté à l'intérieur d'une conception procédurale de la justice. Les principes de justice, définis en termes de droits, deviennent les seuls éléments pouvant être partagés par tous les membres de la communauté. La liberté négative se retrouve au centre de ce qui constitue le juste. Selon J. Rawls, les

9. B. Constant, *De la liberté chez les Modernes*, préface de M. Gauchet, p. 52.

10. Cela dit, comme nous le rappelle Stephen Holmes, l'atrophie de la participation politique peut conduire, selon B. Constant, à la tyrannie. S. Holmes, *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne*, traduit de l'anglais par Olivier Champeau, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

11. Isaiah Berlin, *Éloge de la liberté*, traduit de l'anglais par Jacqueline Carnaud et Jacqueline Lahna, Paris, Calmann-Lévy, 1988, p. 172.

12. I. Berlin, *Éloge de la liberté*, p. 180.

13. I. Berlin, *Éloge de la liberté*, p. 217.

14. I. Berlin, *Éloge de la liberté*, p. 175-211.

libertés de base dont doivent profiter tous les individus comprennent non seulement les libertés individuelles, mais aussi les libertés politiques. Bien qu'il se refuse à n'accorder « aucune priorité particulière à aucune forme de liberté », il n'en reconnaît pas moins, à la suite de Constant et de I. Berlin, que les libertés politiques ont surtout un caractère instrumental pour la préservation des autres libertés¹⁵. L'égalité liberté politique est moins importante que l'égalité liberté civile¹⁶. Donc, en dépit de son importance, la liberté politique demeure moins essentielle « puisque son rôle principal est de protéger les autres libertés » et qu'elle « ne définit pas un idéal du citoyen ni un devoir¹⁷ ». En posant que la volonté individuelle et la volonté collective sont deux formes de liberté qui visent l'absolu, B. Constant, I. Berlin et J. Rawls concluent qu'elles ne peuvent se concilier que par l'instrumentalisation de l'une par rapport à l'autre. Face à ce dilemme, ils optent pour la liberté négative.

Le libéralisme politique privilégie fortement la liberté négative. Il réduit les citoyens au statut d'individu dont le but essentiel est d'établir les conditions les plus favorables à la poursuite d'intérêts privés – ce qui fait peu de place au besoin d'identification commune que demandent la souveraineté populaire et la participation active dans les

15. John Rawls, *Libéralisme politique*, Paris, Presses Universitaires de France, traduit de l'anglais par Catherine Audard, 1995, p. 348.

16. J. Rawls, *Libéralisme politique*, p. 355-356, 272.

17. J. Rawls, *La théorie de la justice*, traduit de l'anglais par Catherine Audard, Paris, Seuil, 1987, p. 264-267. Dans son débat avec Jürgen Habermas, J. Rawls est revenu longuement sur cette question de l'articulation de l'autonomie privée et de l'autonomie publique. Il affirme qu'il n'y a pas, selon lui, de hiérarchie entre les deux formes d'autonomie dans le premier principe de justice, qu'elles sont d'égal importance. Toutefois, dans la théorie de J. Rawls, les principes de justice sont établis par des partenaires dans la position originelle, qui représentent des citoyens libres et égaux dont un des objectifs centraux est d'assurer la poursuite de leur conception du bien. « Dans la théorie de la justice comme équité, écrit J. Rawls, les libertés des modernes ont leur propre base distinctive dans la seconde faculté morale avec sa conception du bien déterminée ». Jürgen Habermas et J. Rawls, *Débat sur la justice politique*, traduit de l'anglais (avec le concours de Catherine Audard) et de l'allemand par Rainer Rochlitz, Paris, Cerf, 1997, p. 120. Ceci permet à J. Rawls de fonder le mode de justification des libertés civiques indépendamment de la délibération publique. Bien que J. Rawls prétende que sa théorie tient compte du caractère co-originaire des deux formes d'autonomie au niveau historique, cela n'apparaît pas être le cas au niveau théorique. En conséquence, l'engagement dans la vie publique n'est qu'un bien parmi d'autres et il ne fait pas partie de la conception de la vie bonne de nombreuses personnes. J. Rawls continue de fonder les droits de l'homme à l'extérieur de l'exercice de l'autonomie publique. En dépit de ses négations, cet appel à une raison philosophique et non à une délibération commune ne peut que laisser subsister, dans le libéralisme de J. Rawls, une rivalité non résolue entre l'autonomie politique et l'autonomie privée.

démocraties modernes¹⁸. L'affirmation de toute conception commune du bien est vue comme une tentative pour imposer les valeurs particulières d'une communauté culturelle, ce qui ne peut se faire qu'au détriment du pluralisme axiologique et de l'égal respect auquel tous ont droit. Que le bien ait préséance sur le juste conduit, au dire de Sylvie Mesure et Alain Renaut, à voir en l'autre une altérité radicale et à lui imposer une conception particulière du bien¹⁹. Plusieurs tenants du libéralisme politique, tels J. Rawls et Will Kymlicka, rejettent dorénavant la conception présociale de l'identité de l'homme moderne au profit d'une reconnaissance du rôle de la société et de la culture dans la constitution du sujet moderne. Ils persistent, toutefois, à concevoir l'autonomie individuelle en fonction d'une ontologie de type naturaliste. Ainsi J. Rawls justifie-t-il les principes de justice à partir d'une conception politique de la personne, c'est-à-dire d'un individu capable de mettre de l'avant une identité publique, celle du citoyen tout en faisant entièrement abstraction de ses liens communautaires. Tout en reconnaissant que le sujet libéral ne peut être conçu que comme un pur sujet d'action, W. Kymlicka continue de le penser comme pouvant se donner et poursuivre les fins de son choix. Bien que ni J. Rawls ni W. Kymlicka ne considèrent que le soi puisse se définir antérieurement à ses fins, il demeure que leur but est d'associer la justice et la liberté à un individu capable de faire complètement abstraction de toute contingence sociale. Même si l'ontologie des théoriciens contemporains du libéralisme politique n'est plus à proprement parler présociale, la base de leur justification demeure enracinée dans une conception radicale du choix.

Le patriotisme, au contraire, fait référence au rôle de l'appartenance collective dans la constitution de l'identité individuelle. Il est animé d'un fort sentiment d'appartenance et permet de dépasser les identifications particulières au sein de l'espace public. Depuis le XIX^e siècle, l'identité nationale a très souvent été cette identité homogénéisante assurant la cohésion sociale dans les sociétés libérales. Selon Alasdair MacIntyre, le patriotisme, conçu comme une forme d'attachement particulier à la nation, est une vertu fondamentale, car c'est à travers le style de vie particulier d'une communauté que l'individu «trouve la justification de sa fidélité aux règles morales²⁰». L'auteur

18. L'expression libéralisme politique fait référence aux auteurs qui tentent de définir le libéralisme strictement comme doctrine politique, et non comme philosophie du sujet ou comme idéal moral exhaustif. Une des caractéristiques centrales de ce libéralisme de type déontologique est l'accent qu'il met sur la neutralité de l'État par rapport à toute conception de la vie bonne, ce qui assure, selon ces auteurs, que les individus seront traités également.

19. Sylvie Mesure et Alain Renaut, *Alter ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier, 1999.

20. Alasdair MacIntyre, « Le patriotisme est-il une vertu ? », dans *Libéraux et communautariens*, sous la dir. d'André Berten, Pablo Da Silveira et Hervé Pourtois, traduit de l'anglais par D. Verpoorten Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 296.

soutient que l'individu ne peut identifier ses intérêts indépendamment du lien social qui le lie aux autres. Ce lien, « c'est avant tout une vision partagée du bien pour l'homme et du bien pour la communauté, et où les individus identifient leurs intérêts en référence à ces biens²¹ ». Le « monde social particulier » prend la forme d'un grand Bien car « sans cette communauté je suis peu susceptible de m'épanouir comme être moral²² ». Pour ces raisons, mon allégeance à la nation comme projet m'importe grandement. En reliant le patriotisme à la reconnaissance de l'existence d'une communauté politique et morale dans les sociétés modernes, A. MacIntyre conclut qu'il devient très « difficile d'avoir une conception claire, simple et transmissible du patriotisme²³ ». Pour sa part, Charles Taylor considère que le nationalisme a eu pour rôle d'alimenter le patriotisme dans les démocraties modernes. Un aspect nouveau de la pensée politique moderne se révèle dans « l'idée qu'un peuple est censé exister même avant de s'être donné une forme politique²⁴ ». Dans beaucoup de communautés politiques, c'est là que s'enracine le principe d'unité le plus significatif pour les individus²⁵. L'existence d'une communauté délibérative

21. A. MacIntyre, *Après la vertu*, traduit de l'anglais par Laurent Bury, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 242.

22. A. MacIntyre, « Le patriotisme est-il une vertu ? », p. 297.

23. A. MacIntyre, *Après la vertu*, p. 246.

24. Charles Taylor, « Quel principe d'identité nationale ? », dans *L'Europe au soir du siècle*, sous la dir. de Jacques Lenoble et Nicole Dewandre, Paris, Éditions Esprit, 1992, p. 62.

25. L'identité nationale est associée à un sentiment d'appartenance commune et à une volonté de maintenir cette vie commune. Il s'agit d'une identité fictive en ce sens qu'elle n'a pas nécessairement à dépendre directement de traits culturels ou physiques particuliers. Cette identité résulte d'un sentiment de continuité historique, de croyances, de traits culturels et de coutumes (fondation, liens avec un territoire, grandes victoires ou défaites, traditions, langues, pratiques et comportements publics). Des principes et des institutions politiques y sont aussi associées. La nation n'est pas, comme le disait Sieyès, antérieure à toute chose, mais son origine, maintes fois transformée par le travail de l'histoire, semble l'être dans l'imaginaire de ses membres. L'idée moderne de souveraineté des nations s'y enracine. L'identité collective nationale est héritée du passé, mais dans une société libérale, ses valeurs, coutumes et institutions sont transformées par les différentes générations. Pour paraphraser Will Kymlicka, on peut dire que la structure d'une identité nationale perdure, alors que son caractère se transforme. L'identité nationale, comme identité englobante, rend possible la solidarité entre les individus membres d'un large ensemble. Les nations modernes sont des phénomènes politiques, mais, comme nous le rappelle Anthony D. Smith, leur fondation dépend d'un certain linéage de différents groupes ethniques dont elles ne sont jamais tout à fait indépendantes. Anthony D. Smith, « The Origins of Nations », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 12, n° 3, 1989. C'est pourquoi toute identité nationale cherche, très souvent par l'intermédiaire de l'État, à assurer la survie et l'épanouissement de sa culture. Selon David

«demande un peuple avec une forte identité collective²⁶». Sans identification collective, il devient difficile de garantir l'engagement et la participation des citoyens. Sans cohésion sociale, la délibération associée à la souveraineté populaire moderne devient aléatoire. Les nationalismes de type libéral ont remplacé les aspirations patriotiques des révolutions américaine et française²⁷.

L'identité nationale n'est pas la seule source de patriotisme. Pour les Anciens, l'identification commune des citoyens se réalisait dans la participation à la vie publique. C'est cette participation active, cet exercice collectif du pouvoir, qui fait que les lois sont miennes et que ma liberté se matérialise par la maîtrise en commun du destin. Comme le montre Montesquieu dans *De l'esprit des lois*, cela a pour effet d'associer la vertu civique à l'amour de la patrie et de l'égalité. L'intérêt général prime sur les désirs particuliers. L'attachement à la forme politique et institutionnelle de la République devient une vertu. Pour Aristote, la Cité constitue la fin d'une communauté d'hommes ; pour Rousseau, l'homme moral se soumet à la volonté générale, toujours plus rationnelle que la volonté particulière. La liberté politique devient l'essence de la liberté ; elle contribue à l'épanouissement de la nature humaine. On ne peut vouloir être libre en s'opposant aux lois.

Ces deux conceptions du patriotisme ont été l'objet de nombreuses critiques. On reproche au nationalisme sa fondation de la communauté dans une essence prépolitique et sa tendance à ne voir que des formes particulières d'existence de la justice²⁸. Le juste y est toujours fortement encadré par les valeurs propres à une identité culturelle particulière. Le républicanisme des Anciens, pour sa part, ne serait aucunement conciliable avec l'intérêt et la liberté de l'individu, le bien commun y constituant une fin unique dominante. Le repli dans la sphère privée est vu comme l'expression de la corruption

Miller, le nationalisme conserve toujours un référent pré-politique, bien que ce lien puisse être très ténu. David Miller, *On Nationality*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 123.

26. C. Taylor, « Living with Difference », dans *Debating Democracy's Discontent*, sous la dir. d'Anita L. Allen et Milton C. Regan Jr., New York, Oxford University Press, 1998, p. 221.

27. C. Taylor, « Nationalism and Modernity », dans *The Morality of Nationalism*, sous la dir. de Robert McKim et Jim McMahan New York, Oxford University Press, 1997, p. 52.

28. Je ne voudrais pas minimiser les différences énormes qui existent entre un nationalisme ethnique conservateur et un nationalisme civique (libéral, ouvert au pluralisme et reconnaissant la primauté des droits et libertés). Cependant, même dans ce dernier cas, si l'on parle de nationalisme c'est que l'imaginaire de la nation est encore associé à des mythes. Le terme de nationalisme civique ne peut faire référence, à proprement parler, à une association purement politique de citoyens. Dans un tel cas, mieux vaudrait parler de patriotisme constitutionnel. L'identité nationale est une identité plus substantielle qu'une simple identité politique.

de l'individu, menaçant la communauté. Les pressions homogénéisantes de ces deux formes de patriotisme sont en contradiction avec la reconnaissance du pluralisme moral allant de pair avec la conception postmétaphysique de la nature humaine²⁹. Le libéralisme et le patriotisme apparaissent difficilement conciliables, le premier reposant sur une conception présociale de l'identité individuelle, et le second sur une conception sociale, le Tout individu s'opposant au Tout social.

Les travaux de J. G. A. Pocock et de Q. Skinner ont eu comme objectif majeur de montrer que le langage politique du républicanisme avait en partie survécu au triomphe du libéralisme et qu'il servait à opposer les valeurs de la communauté et de la petite propriété à celles de l'individualisme et du commerce. L'incompatibilité entre l'ontologie républicaine de type aristotélicien – selon laquelle la nature de l'homme lui attribue certaines fins spécifiques à accomplir – et l'ontologie libérale est telle que Q. Skinner a soutenu, jusqu'à tout récemment, que le seul républicanisme possible, et selon lui nécessaire, dans nos sociétés était de type instrumental. Machiavel avait déjà montré que la *virtù* nécessaire au maintien d'un État libre rendait aussi possible l'existence de libertés individuelles conçues comme la possibilité pour l'individu de poursuivre ses fins sans interférence. Selon Q. Skinner, « il existe une connexion intime entre la défense de communautés libres et la capacité de citoyens particuliers d'assurer et de maximiser leur propre liberté³⁰ ». La liberté politique, qui plus est, ne peut uniquement correspondre à l'exercice de l'autogouvernement et au service public, comme le pense C. Taylor. Dans la tradition républicaine romaine, la liberté politique a toujours été associée à la vie dans un État libre. Celui-ci voit ses fins déterminées par la communauté, il n'est pas soumis aux contraintes extérieures. Non seulement un tel État peut atteindre la gloire et devenir riche, mais il peut aussi permettre aux citoyens de bénéficier de la liberté individuelle. Il n'y aurait pas chez les républicains romains et chez Machiavel « de buts particuliers que nous devons réaliser de façon à être considéré comme pleinement et vraiment en possession de notre

29. Pour une excellente présentation d'un nationalisme libéral ouvert aux différences et capable de reconnaître les autres groupes, voir D. Miller, *On Nationality*. L'écueil que nous semble incapable d'éviter une telle analyse est que ou bien on insiste uniquement sur l'idée d'une culture publique commune et alors mieux vaut parler, comme nous le ferons dans ce texte, de républicanisme moderne, ou bien les fondements mythiques ethnoculturels sont encore centraux dans l'espace public et alors un tel nationalisme, même s'il peut très bien être qualifié de libéral, conserve un degré d'ouverture limité aux minorités ethnoculturelles.

30. Quentin Skinner, « Sur la justice, le bien commun et la priorité de la justice », dans *Libéraux et communautariens*, traduit de l'anglais par H. Pourtois, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 224.

liberté³¹ ». Seul un gouvernement libre peut assurer à ses citoyens une liberté personnelle « comprise au sens ordinaire que tout citoyen demeure libre de toute contrainte³² ». La participation politique permet de garantir la liberté personnelle. Cette conception du rôle des institutions libres rejoint dans une large mesure les analyses de I. Berlin et de J. Rawls. Pour I. Berlin, « la principale vertu du droit – « positif » – à participer à la chose publique réside peut-être, pour les libéraux, en ce qu'il constitue un moyen de protéger la liberté individuelle – « négative » – valeur suprême à leurs yeux³³ ». Pour J. Rawls, la participation politique doit être encouragée parce qu'elle est nécessaire à la protection des libertés³⁴.

Il subsiste toutefois une distinction fondamentale entre le libéralisme et le républicanisme tels que présentés par Q. Skinner. Pour le libéralisme déontologique, les droits individuels sont absolus et la participation politique n'est qu'un moyen pour mieux les garantir. Pour les républicains, il n'y a pas de liberté individuelle sans vertus civiques. Pour Machiavel, une république saine exige de ses citoyens qu'ils aient certaines vertus civiques, c'est-à-dire les qualités qui les rendent aptes à servir de plein gré le bien commun³⁵. Il faut que le pouvoir coercitif de la loi force, lorsque cela est nécessaire, les citoyens à accomplir leurs devoirs civiques. Ce faisant, c'est « la loi [qui] crée et préserve un degré de liberté individuelle³⁶. Dans la théorie républicaine classique, la liberté politique et la liberté négative semblent, de prime abord, conciliables car la liberté politique n'y est pas associée à une conception sociale de la liberté. Il n'y a pas d'actes objectivement rationnels que les hommes doivent accomplir. Toutefois, en faisant souvent dépendre la liberté personnelle de l'absence de coercition, elle ne peut être conciliée avec la pensée contractualiste. L'opposition demeure irréductible.

Dans *La liberté avant le libéralisme*, Q. Skinner propose une relecture du républicanisme. Par opposition aux républicanismes ancien et classique, le républicanisme qu'il redécouvre n'est plus contraire à la liberté des Modernes. La liberté politique, dans cette perspective, est constitutive de la liberté moderne ; elle cherche à

31. Q. Skinner, « The Republican Ideal of Political Liberty », dans *Machiavelli and Republicanism*, sous la dir. de Gisela Bock, Quentin Skinner et Maurizio Viroli, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 302.

32. Q. Skinner, « Les idéaux républicains de liberté et de citoyenneté », *Rue Descartes*, n° 3, 1992, p. 133.

33. I. Berlin, *Éloge de la liberté*, p. 212.

34. J. Rawls, *Libéralisme politique*, p. 250-251.

35. Q. Skinner, « The Republican Ideal of Political Liberty », p. 303 ; du même auteur voir également « Les idéaux républicains de liberté et de citoyenneté », p. 135.

36. Q. Skinner, « The Republican Ideal of Political Liberty », p. 305.

reprendre droit de cité dans nos sociétés libérales. Il devient alors possible de concilier la liberté politique définie comme la participation active des citoyens à l'autodétermination de la communauté et la liberté individuelle définie comme l'absence de contrainte externe ou l'absence d'ingérence de la part d'autrui. Bien qu'il constitue une tradition secondaire dans la modernité, ce républicanisme permet de revenir à une conception plus riche de l'être humain, déjà mise de l'avant par Montesquieu et Rousseau, pouvant contribuer à limiter la dérive individualiste de nos sociétés.

Dans son républicanisme, Machiavel n'a pas utilisé le langage des droits. La liberté individuelle qu'il voit dans la république romaine correspond simplement à un bénéfice dérivé de l'existence d'un gouvernement républicain. La valeur principale demeure le bien commun et non la liberté individuelle. Selon Q. Skinner, les patriotes anglais du XVII^e siècle mettaient l'accent sur la liberté individuelle³⁷. Leurs luttes visaient directement la préservation de la liberté et des droits des Anglais contre la tyrannie des Stuarts. Le patriotisme se trouve dans le camp de ceux qui défendent le Parlement et les libertés, non pas du côté de ceux qui soutiennent un roi tentant d'imposer un pouvoir absolu. De plus, lors de la Révolution américaine, le terme patriote faisait référence à ceux qui défendaient la liberté et la propriété contre l'arbitraire de la couronne britannique³⁸. Ainsi le patriotisme n'est plus automatiquement associé à l'amour et à la loyauté envers la patrie, en particulier lorsqu'ils s'opposent à l'individu et à ses plaisirs privés. Chez plusieurs républicains du XVII^e siècle, la condition naturelle de l'homme est d'emblée conçue comme une condition de liberté³⁹. La reconnaissance d'un état de nature où l'homme est en complète liberté marque une rupture importante par rapport aux républicanismes des Anciens et de la Renaissance. Selon Q. Skinner, la conception néoromaine de la liberté ne voit plus le bien commun dans la gloire et la grandeur de l'État, mais plutôt dans la capacité de la République à garantir la liberté de ses citoyens⁴⁰.

37. Q. Skinner, *La liberté avant le libéralisme*, traduit de l'anglais par Muriel Zagha, Paris, Seuil, 2000, p. 12-47.

38. Mary G. Dietz, « Patriotism », dans *Political Innovation and Conceptual Change*, sous la dir. de Terence Ball, James Farr et Russell L. Hanson, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 183-186.

39. Q. Skinner, *La liberté avant le libéralisme*, p. 22.

40. Q. Skinner, *La liberté avant le libéralisme*, p. 46-47. Q. Skinner préfère le terme « néo-romain » à celui de « républicain » pour identifier les auteurs anglais qui, au XVII^e siècle, défendaient la liberté publique. Ce choix de terme s'explique par différentes raisons. Déjà dans *Foundations of Modern Political Thought* Cambridge, Cambridge University Press, vol. 1, 1978, p. 27, 54, 55, 82, 88, 160-170, l'auteur montre que les défenseurs de l'autogouvernement, principalement ceux de la tradition scolastique, voient dans la République romaine l'âge d'or de la liberté. Cicéron et Tite-Live deviennent des auteurs incontournables. Cicéron,

La liberté chez les républicains anglais du XVII^e siècle aurait eu un double aspect : l'absence de contrainte par rapport à la capacité des individus de poursuivre leurs fins propres (conséquence de la reconnaissance d'un état de nature) et le fait de ne pas être soumis à une domination politique. Cette seconde conception de la liberté fait en sorte que la vie, la liberté et la propriété d'un individu ne sont pas sujettes au pouvoir discrétionnaire d'un autre individu⁴¹. Le républicanisme ainsi conçu semble plus proche de la pensée libérale que de celle d'Aristote, de Cicéron ou de Machiavel. À cet égard, selon Q. Skinner, les penseurs néo-romains reconnaîtraient une forme de liberté politique sans pour autant soumettre la volonté individuelle à la volonté générale (tension que n'avait su résoudre Rousseau qui privilégia le citoyen) ou considérer la liberté personnelle comme une conséquence heureuse de l'autogouvernement. De plus, le rôle de l'État ne serait pas réduit à celui d'instrument servant à garantir la liberté individuelle, ce qui évite de nier la valeur propre de l'autonomie politique.

La dépendance, le fait de ne pas appartenir à un État libre, réduit l'homme au statut d'esclave. Il risque à tout moment d'être soumis à la volonté arbitraire d'un pouvoir autre que celle du corps des citoyens. Une telle dépendance « constitue en soi une source et une forme de contrainte⁴² ». Dans la conception théocratique du pouvoir séculier, le pouvoir du souverain est absolu. En Angleterre et aux États-Unis, les luttes contre la tyrannie visaient la participation au pouvoir et la reconnaissance d'une sphère privée. Il n'y a pas d'autonomie sans sphère privée, donc sans limitation du pouvoir. C'est pourquoi Locke insiste sur le rôle important du parlement, et Montesquieu sur la division des pouvoirs. Cependant, il n'y a pas d'indépendance sans participation à l'espace public, sans espace délibératif fondant l'autogouvernement. Tocqueville a bien vu que l'individualisme pouvait conduire l'individu à ne rechercher que son

notamment, n'est plus vu uniquement comme un sage stoïcien, mais comme un défenseur du bien commun. C'est d'ailleurs le concept cicéronien de *virtù* qui sera au cœur de la définition humaniste de l'excellence humaine. Q. Skinner montre également que l'analyse machiavéienne de la liberté est fortement inspirée par celle de la Rome ancienne. Dans *La liberté avant le libéralisme*, Q. Skinner insiste sur le fait que la notion de liberté publique véhiculée en Angleterre au XVII^e siècle puise largement, comme chez Machiavel, à l'histoire de Rome. Enfin, tous les défenseurs anglais de la liberté publique de cette époque ne sont pas opposés au maintien de la monarchie. Certains, tels Sidney et Neville, soutiennent que le roi peut très bien continuer à symboliser la tête du corps politique à la condition qu'il soit soumis aux lois.

41. Q. Skinner, *La liberté avant le libéralisme*, p. 48.

42. Q. Skinner, *La liberté avant le libéralisme*, p. 55; voir aussi Philip Pettit : « Liberalism and Republicanism », *Australian Journal of Political Science*, vol. 28, 1993, p. 162-189.

seul intérêt et à se replier sur la sphère privée. Ce repli ne témoigne pas, selon lui, d'une compréhension juste de la liberté, car il peut très bien mener la démocratie à la servitude⁴³. Le républicanisme moderne pose l'esprit civique et l'autonomie individuelle comme deux aspects inséparables de la liberté. Comprendre la modernité comme le lieu de la réconciliation de la liberté négative et de la liberté politique permet une conception plus riche de l'homme moderne : il n'est plus vu uniquement comme un bénéficiaire des droits et libertés, mais aussi comme un participant actif à leur définition au sein d'un espace délibératif.

Chez Aristote, le développement de la vertu est la fin du politique. Chez Machiavel, la vertu est nécessaire à la gloire de la République. Pour les républicains modernes, l'esprit civique est essentiel pour ne pas soumettre les libertés à l'arbitraire d'une volonté autre. La liberté politique ne saurait se trouver ni dans la glorification du bien de la communauté ou de l'État, ni dans la soumission de la délibération des citoyens à des principes de justice définis abstraitement⁴⁴. Dans le premier cas, la citoyenneté implique la mise à l'écart des intérêts privés ; dans le second, la participation aux débats et décisions politiques n'a qu'un rôle instrumental par rapport à l'affirmation du statut légal du citoyen ; la participation politique et l'espace public n'ont pas de valeur intrinsèque. Pour les libéraux, le désir de satisfaire et de protéger nos intérêts personnels suscite la participation à la vie politique⁴⁵. Le républicanisme moderne cherche à élargir cette notion d'intérêt individuel de façon à réconcilier la liberté négative et la liberté politique. L'individu cherche à la fois à délimiter en pratique l'étendue de ses droits « naturels » contre les empiètements du pouvoir et des autres individus, et à assurer le caractère commun de la liberté. La démocratie libérale est un régime politique qui permet de concilier de façon pragmatique les droits et libertés avec l'autogouvernement.

L'affirmation et la défense du statut légal du citoyen sont essentielles à l'égal respect de tous, mais le repli dans la sphère privée et la défense de l'intérêt personnel d'abord ne sont pas, comme le dit Tocqueville, l'intérêt bien compris. La protection de la liberté commune peut demander à l'individu de sacrifier son intérêt personnel défini étroitement. Il n'est pas question d'accorder une priorité à la liberté politique. Si elle est, selon Q. Skinner, un point de départ, c'est parce « qu'on ne saurait être libre que dans un État libre ⁴⁶ ». Un individu peut perdre sa liberté non seulement s'il est l'objet de coercition

43. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, tome 2, Paris, Gallimard, 1961, p. 403.

44. J. Rawls, *Le libéralisme politique*, p. 44, 255.

45. Shelly Burt, « The Politics of Virtue Today: A Critique and a Proposal », *American Political Science Review*, vol. 87, n° 2, 1993, p. 360-368.

46. Q. Skinner, *La liberté avant le libéralisme*, p. 44.

de la part du gouvernement ou d'un autre individu, mais aussi s'il tombe dans la dépendance politique⁴⁷. Seule la participation active à l'autogouvernement assure la non-domination. La liberté politique, conçue comme non-domination, et la liberté négative, conçue comme absence de contrainte, y sont inséparables. Nous pouvons perdre la première et conserver en pratique la seconde, mais « nous vivons déjà en esclaves⁴⁸ ». Comme le montre P. Pettit, les vertus républicaines ne donnent pas au citoyen le goût de poursuivre le bien commun pour le seul amour de celui-ci⁴⁹. Il est dans son intérêt de le poursuivre afin de maximiser sa liberté. Le républicanisme moderne refuse de se concevoir comme antinomique au libéralisme. Même s'il fait appel à la souveraineté populaire, au bien commun et à l'identité sociale, il vise à assurer tant la non-domination politique que l'autonomie individuelle. L'aspect public et l'aspect privé de l'identité individuelle s'appellent l'un l'autre, fondant de la sorte les deux types de liberté. À trop braquer le projecteur sur l'identité privée, libéraux et marxistes ont à leur manière contribué à l'appauvrissement de cette conception de la liberté et de l'individualité.

LE PATRIOTISME RÉPUBLICAIN

Notre lecture du républicanisme moderne se rapproche de celle de l'humanisme civique que propose C. Taylor pour qui, le patriotisme républicain est toujours une force et « joue un rôle dans le maintien de nos régimes libéraux démocratiques⁵⁰ ». En clair, il est essentiel pour le maintien de la liberté. Cependant, selon C. Taylor, dans le républicanisme, la liberté d'une société n'est pas comprise « au sens moderne de la liberté négative, mais plutôt comme l'antonyme de "despotique" » ; il s'agit donc de la liberté d'un citoyen, « celle d'un participant actif aux affaires publiques⁵¹ ». En dépit de cette conception fortement aristotélicienne de la Cité, C. Taylor propose que l'on envisage une « thèse républicaine large » où le non-despotisme serait défini « non seulement en termes de participation, mais par une gamme plus large de libertés, y compris les libertés négatives⁵² ». Le républicanisme moderne, en établissant un rapport étroit entre le maintien de la liberté individuelle et celui de la liberté politique,

47. Q. Skinner, *La liberté avant le libéralisme*, p. 47-48.

48. Q. Skinner, *La liberté avant le libéralisme*, p. 48.

49. P. Pettit, « Liberalism and Republicanism » ; *Republicanism : A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

50. C. Taylor, « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux », dans *Libéraux et communautariens*, p. 108.

51. C. Taylor, « Quiproquos et malentendus », p. 95, 103.

52. C. Taylor, « Quiproquos et malentendus », p. 104.

permet le développement d'une réflexion allant en ce sens. La liberté ne peut être réduite au seul statut légal du citoyen, ni à la seule façon dont sont faites les lois.

Le patriotisme républicain commande l'allégeance des citoyens à une communauté politique particulière. Il est inséparable de l'amour du particulier. Il s'enracine dans l'identification à une différence partagée et se vit comme un projet en vue de son maintien. Selon C. Taylor, « le patriotisme est fondé sur une identification avec d'autres dans une entreprise commune particulière⁵³ ». Une telle entreprise commune constitue un bien commun et peut fonder la participation active à l'autogouvernement. Pour sa part, A. MacIntyre insiste sur les valeurs morales partagées, propres à chaque communauté, sur lesquelles, selon lui, est fondé le patriotisme considéré comme vertu. J. Habermas a, quant à lui, proposé la notion de patriotisme constitutionnel afin de faire de celui-ci l'expression d'un attachement strictement politique et de le séparer complètement de toute conception prépolitique de la communauté de langue, de religion ou de culture. Il voit la nation comme une nation de citoyens dont l'identité politique est associée à la praxis démocratique. Le lien entre *ethnos* et *demos* a été « un lien utile », mais, conceptuellement, la « citoyenneté a toujours été indépendante de l'identité nationale⁵⁴ ». Une culture politique ne devrait donc pas être enracinée dans une commune origine ethnique, linguistique et culturelle. N'est nécessaire qu'un patriotisme constitutionnel s'appuyant sur une culture politique commune, laquelle n'est associée qu'à des principes constitutionnels universalistes⁵⁵. Selon J. Habermas, il s'avère nécessaire de dissocier la culture politique des cultures prépolitiques. Les cultures nationales ne sont que des manières de lire les principes universels à la lumière de l'histoire du groupe⁵⁶. Plus une communauté politique inclut de sous-cultures, plus la culture politique doit devenir abstraite, c'est-à-dire être associée à des principes juridiques⁵⁷.

M. Viroli propose, pour sa part, une conception du patriotisme républicain qui se situe à mi-chemin entre une citoyenneté purement politique et une identification forte à une communauté nationale, entre une solidarité sociale purement procédurale et une solidarité fortement substantielle. Selon lui, le bien commun ne peut être lié à la préservation de la nation. La vertu civique doit toutefois être soutenue par l'identification des citoyens à des valeurs qui font partie de la

53. C. Taylor, « Quiproquos et malentendus », p. 96.

54. J. Habermas, « Citoyenneté et identité nationale », dans *L'Europe au soir du siècle*, p. 22.

55. J. Habermas, « Citoyenneté et identité nationale », p. 29.

56. J. Habermas, *L'intégration républicaine*, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz, Paris, Fayard, 1998, p. 109.

57. J. Habermas, *L'intégration républicaine*, p. 155.

culture particulière d'un peuple, non pas uniquement à des valeurs politiques universalistes. Le patriotisme dans une société libre fait référence à une allégeance en commun à des institutions garantissant aux citoyens la jouissance de droits civiques et politiques. La communauté particulière qui est l'objet de l'allégeance commune des citoyens n'est pas vue sous l'angle culturel ou éthique, mais en tant que « communauté politique dont le but est de permettre aux individus de vivre ensemble dans la justice et la liberté sous la protection de la loi⁵⁸ ». La loi est la norme suprême. Le patriotisme républicain fait référence à l'allégeance à la liberté commune que représente, rappelons-le, le bien commun et qui est le produit d'une discussion libre entre égaux⁵⁹. Toutefois, ce patriotisme n'est possible que si la liberté commune qui en est l'objet s'enracine dans des liens tels l'histoire, la culture et la langue communes⁶⁰. Le patriotisme ne peut toutefois avoir pour but la préservation de ces liens. Ceux-ci n'ont qu'un caractère instrumental, ils ne font qu'assurer la particularisation des libertés communes et des institutions qui les fondent. Le patriotisme républicain est l'expression d'un « amour particulier, car il est un amour de la liberté commune d'un peuple particulier, liberté soutenue par des institutions qui ont une histoire particulière, laquelle a pour ce peuple des significations particulières, qui sont à la fois inspirées et soutenues par un mode de vie particulier et une culture⁶¹ ». Le patriotisme républicain est associé non pas à une identité nationale ni à une conception particulière de la vie bonne ou de la nature humaine, mais à des libertés communes particulières qui concrétisent le bien commun et définissent l'autonomie tant privée que publique. Les formes particulières de la liberté, et non pas les aspects ethnoculturels de la communauté, deviennent objets d'allégeance.

Les analyses que font Q. Skinner et de M. Viroli du républicanisme moderne et du patriotisme républicain permettent donc d'affirmer à la fois le caractère central de la liberté politique – sans un État libre encourageant la participation, les citoyens ne sont pas autonomes – et de concevoir la liberté individuelle comme possibilité pour l'individu de réaliser les fins qu'il a choisies, comme autocréation. Elles permettent de montrer que les lois et les institutions assurant les droits et les libertés sont socialement et culturellement

58. Maurizio Viroli, *For Love of Country*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 171.

59. Les libertés sont le produit de la discussion rationnelle, le forum public de débat implique l'existence d'une communauté de citoyens. Selon J.-F. Spitz, « le fait de se gouverner soi-même exige une communauté politique composée de citoyens qui s'identifient suffisamment à cette communauté pour penser et agir en ayant à l'esprit une certaine conception du bien commun »; J.-F. Spitz, « La philosophie républicaine aujourd'hui », p. 101-139.

60. M. Viroli, *For Love of Country*, p. 9-10.

61. M. Viroli, *For Love of Country*, p. 12.

marquées. Toutefois, ce ne sont pas les éléments socioculturels qui fondent le patriotisme, mais bien les libertés communes. Le patriotisme républicain, en associant le bien commun et les libertés, rend possible la conciliation des exigences de la cohésion sociale et l'affirmation de l'égalité morale et légale de tous les citoyens. Les libertés communes ne sont rien d'autre que les droits et libertés dont chacun jouit. Ces derniers garantissent une égalité politique, ce qui permet aux citoyens de discuter et de définir dans l'espace public le contenu des droits et libertés, de les harmoniser à la justice sociale. S'y trouvent condensés l'aspect universel des droits et libertés et la culture particulière de la communauté politique. Les libertés communes peuvent être à la fois objet du patriotisme républicain et justifier ainsi l'esprit civique tout en garantissant l'autonomie individuelle. Puisqu'elles sont l'expression d'une culture et d'une histoire particulières, elles peuvent assurer la solidarité sociale sans être déterminées par une fondation substantielle. L'appartenance à une telle communauté contribue à donner à l'individu la capacité de faire des choix.

LE PATRIOTISME RÉPUBLICAIN ET LE PLURALISME CULTUREL

Selon Iris Marion Young, l'idéal républicain exclut le différent. « À titre de citoyen, écrit-elle, chaque homme laisse de côté ses particularités et différences pour adopter le point de vue universel identique pour tous les citoyens, le point de vue du bien commun ou de la volonté générale⁶² ». Les pratiques républicaines auraient pour effet d'exclure de la citoyenneté tous ceux qui sont définis comme différents, afin de maintenir l'objectif d'homogénéité, lequel ne peut être qu'oppressif. Cette critique nous apparaît justifiée lorsqu'elle s'adresse aux théories qui mettent l'accent sur une conception unique de l'excellence humaine ou de la vie bonne et sur les théories qui sont centrées sur l'autonomie personnelle et reportent le différent dans l'espace privé. Le patriotisme républicain nous apparaît, toutefois, pouvoir fournir le moyen de surmonter cette critique sans pour autant conduire à la fragmentation de l'espace de la citoyenneté.

Dans une société pluriculturelle et multiethnique, la jonction entre les principes universalistes de la citoyenneté et leur ancrage dans une communauté particulière d'histoire et de culture n'est toutefois pas aussi simple que le suggèrent les tenants du patriotisme républicain. Donner sens aux principes de la citoyenneté libérale en la particularisant

62. Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 117.

ne peut se réduire à rattacher le caractère national aux droits et libertés. Le particulier fait référence, certes, à la culture et aux mémoires partagées, mais pas au caractère ethnique et linguistique de la communauté. Or, l'histoire et la culture mémorielle dans lesquelles s'ancrent les libertés communes sont, dans la plupart des sociétés, celles du groupe ethnoculturel dominant. C'est ainsi que les demandes de reconnaissance ont pour effet de remettre en question certaines particularités des libertés communes. C'est aussi la raison pour laquelle il ne faut pas que les valeurs partagées soient reliées de trop près à un groupe particulier, en l'occurrence le groupe dominant. Cet objectif est certainement plus facile à atteindre lorsque le bien commun est associé aux droits et libertés plutôt qu'à la destinée de la nation ou à une culture nationale, ou encore à une conception substantielle de la vie bonne. Mais comme nous l'avons vu, éloigner le patriotisme du nationalisme ne peut aller jusqu'à le définir strictement en termes d'allégeance commune aux principes abstraits de justice et de liberté. Ceux-ci seraient alors trop distants, trop généraux pour être capables de soutenir un attachement à des institutions communes, un sentiment d'appartenance partagé par tous ses concitoyens. « Sans une identité particulière, nous rappelle M. Viroli, les principes politiques universels ne peuvent vivre et survivre⁶³ ». Même J. Habermas reconnaît, dans *Après l'État-nation*, qu'une identité collective a besoin d'une dimension commune de nature éthico-politique⁶⁴.

Nous avons vu dans la section précédente que le patriotisme républicain fait appel à l'amour de son pays compris comme l'amour des institutions et des valeurs politiques partagées qui le particularise, comme les droits et libertés ainsi que les lois qui les définissent et les protègent. Considérer que la citoyenneté « ne signifie pas appartenance à une communauté culturelle s'autogouvernant, mais plutôt jouissance et exercice de droits civils et politiques en tant que membre d'une république », donne un sens politique à l'identité ethnoculturelle et un sens culturel à l'identité politique⁶⁵. La communauté politique continue à se définir à partir d'un contexte historique particulier, et reste liée au mode de vie et à la culture des citoyens d'une même république. Le particulier, associé à l'idée d'une particularisation des libertés communes, fait référence à l'histoire, à la culture, aux mémoires partagées, au mode de vie d'une communauté, et c'est pour cette raison qu'il est capable de donner vie à des prin-

63. M. Viroli, *For Love of Country*, p. 172. Voir aussi J.-F. Spitz, *La liberté politique. Essai de généalogie conceptuelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, chap. 6.

64. J. Habermas, *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz, Paris, Fayard, 2000.

65. M. Viroli, *For Love of Country*, p. 171-172.

cipes universels. Cependant, ce n'est pas l'ensemble des mémoires, de l'histoire, des traits culturels, des conceptions éthiques du groupe national dominant qui sont pertinents. Dans ce cas, le patriotisme républicain serait tout aussi hostile aux «étrangers» ou groupes ethnoculturels que le nationalisme ou que toute autre conception du lien social fondée sur l'existence d'un bien commun substantiel. Le fait que le patriotisme républicain moderne tient à la fois du libéralisme (par son insistance sur l'égalité morale et légale) et du républicanisme (par son inclusion de la liberté politique dans la conception même de la liberté et par l'accent qu'il met sur l'idée d'un bien commun et sur la participation des citoyens à la définition des droits et de la justice sociale) ne le rend pas nécessairement plus ouvert à l'égard de la différence culturelle que ne le sont le libéralisme et le républicanisme. Les revendications de reconnaissance identitaire remettent en question à la fois le caractère trop abstrait que doivent avoir certains principes pour être universels et le fait que certaines valeurs ne sont pas aussi communes que veut bien le penser la majorité.

La culture publique commune est à la fois marquée par la mémoire historique et travaillée par les principes des droits et libertés et de justice sociale, conciliés de manière très différente selon les contextes politiques. Assimiler la culture publique commune et les droits et libertés permet d'insister sur les principes universels de la citoyenneté, mais en les appréhendant toujours comme la culture particulière d'un peuple, comme des valeurs partagées par une communauté. M. Viroli a raison d'affirmer que «les valeurs politiques d'une citoyenneté démocratique que les citoyens partagent ne sont pas des constructions universalistes d'une raison impersonnelle, mais sont vécues ou sont perçues comme valeurs culturelles⁶⁶». Une telle compréhension du rapport entre la liberté et la culture nous assure que le bien commun demeure associé aux droits et libertés, et que ceux-ci conservent la priorité normative par rapport aux valeurs de la communauté de destin. Ce n'est que la culture publique commune, c'est-à-dire les aspects de la culture qui concernent les institutions politiques démocratiques, les lois et principes juridiques concourant à la définition des droits et libertés égaux et des normes sociales, qui doit être transformée afin de recevoir l'adhésion de tous. Une telle transformation sera réussie lorsque tous les citoyens ne verront plus leurs différences culturelles comme des entraves à leur égalité morale et légale, et qu'ils bénéficieront également de l'égalité des chances. Bien entendu, la culture publique commune aura tendance à avoir un rapport plus étroit avec la culture du groupe dominant que ce ne sera le cas de celle des groupes minoritaires.

66. M. Viroli, *For Love of Country*, p. 175.

Cependant, l'étroitesse de ce lien n'est qu'un donné historique, et toute tentative de le conserver intact est injuste envers les membres des groupes minoritaires. Dans un tel cas, la seule solution qui leur reste est l'assimilation ou la marginalisation. Les caractères de la culture publique commune doivent évoluer, se transformer, de façon à rendre l'espace public accessible à tous les citoyens, et les libertés communes égales pour tous. L'identité politique sera alors véritablement partagée par tous les citoyens, les différences seront transformées en appartenance citoyenne au moyen d'une transformation des valeurs partagées par la communauté.

Quoi qu'en pensent beaucoup de libéraux, l'individu n'est pas qu'un être abstrait, et l'État n'est pas complètement neutre à l'égard de la culture publique commune dont la capacité à susciter l'adhésion de tous les citoyens peut garantir l'intégration à la communauté politique. Or, ceci n'est possible que si cette culture publique commune est fondée sur le respect égal de tous et que si elle crée les conditions de la réalisation individuelle de soi de tous sans que les différences soient niées ou refoulées dans la sphère privée. L'État doit soutenir la culture publique commune et les qualités morales permettant la discussion rationnelle et garantissant une identité politique commune et la solidarité sociale⁶⁷. L'État ne peut, toutefois, poser la culture publique commune comme étant immuable, au risque de nier l'essence même des droits et libertés.

Une communauté politique habitée par le pluralisme culturel doit certes souhaiter maintenir une culture publique commune, mais elle doit aussi se transformer à la suite des demandes de reconnaissance de la part des groupes minoritaires. Il s'agit là d'une des conditions de la cohésion sociale et de l'égal respect ainsi que de l'estime de soi⁶⁸. Le maintien d'une parfaite adéquation entre la culture publique commune et la culture du groupe majoritaire conduit à la marginalisation. Une « neutralisation » ou une « pluralisation » du caractère ethnoculturel de l'espace public est très souvent nécessaire pour éliminer diverses formes de discrimination à l'égard des membres des groupes minoritaires. Par contre, nous devons être tout à fait conscients que toute demande visant l'adoption de lois sensibles aux différences culturelles (mariage, héritage, divorce, immigration) peut donner lieu à une fragmentation de l'espace public et miner l'égalité des droits et libertés⁶⁹.

67. J.-F. Spitz, « La philosophie républicaine aujourd'hui ».

68. Sur l'importance de l'estime de soi dans les sociétés modernes, voir Axel Honneth, *The Struggle for Recognition : The Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, Polity Press, 1995.

69. François Houle, « Les groupes ethniques dans une communauté politique libérale : entre la tolérance et la reconnaissance », *Carrefour*, vol. 19, n° 2, 1997, p. 105-138.

La redéfinition du bien commun, c'est-à-dire des droits et libertés, de leur contexte de matérialisation et de l'horizon éthique intersubjectivement partagé, qui est nécessaire pour prendre véritablement en compte la différence, apparaîtra à plusieurs comme une demande irrecevable et les conduira à refuser la différence. Une telle réaction serait compréhensible si la reconnaissance des différences ethnoculturelles entraînait inéluctablement la fragmentation de l'espace commun. Sans monde commun où les individus apparaissent comme égaux, le groupe plutôt que l'individu prend une consistance ontologique. En fait, si la reconnaissance signifie davantage que la simple tolérance, à quoi la réduit très souvent le libéralisme, il devient essentiel de s'assurer que le bien commun puisse être partagé par tous les citoyens. Cela apparaît possible lorsqu'il est associé aux formes de la liberté commune et que celles-ci sont également accueillantes pour tous. Toute notion de bien commun ne sert pas nécessairement, comme le pense I. M. Young, à assurer la domination d'un groupe particulier. Dans nos sociétés, c'est très souvent en revendiquant leur participation à la définition du bien commun, compris comme la promotion et la défense des libertés communes et de la justice sociale, que les différents « publics » peuvent demander d'être reconnus en tenant compte de leurs différences. Toute revendication de droits signifie concrètement une transformation de la culture publique commune en tant que particularisation des libertés communes. C'est en remettant en question et en modifiant l'agencement de la liberté et de la culture que le pluralisme culturel contribue à maintenir les fondements de la délibération et de l'action collective, et à assurer que les libertés soient vraiment communes et non pas associées uniquement aux valeurs d'un groupe.

Pour qu'il soit juste de demander à un citoyen de se présenter dans l'espace public, il est essentiel que la culture publique commune n'ait pas pour effet de faire de sa différence un handicap. Cela se produit très souvent dans nos sociétés, et c'est pourquoi toute demande de reconnaissance doit être débattue sérieusement pour éviter que les libertés communes ne soient en fait des libertés inégales reproduisant diverses formes d'injustice. En ce sens, la reconnaissance de la différence est non seulement possible, mais elle est souhaitable au nom même de la justice sociale. Or, réduire la justice à de simples procédures n'est pas une solution satisfaisante aux injustices et ne peut préserver l'égalité. La privatisation de toute différence résultant d'une fin de non-recevoir aux demandes de reconnaissance ne peut que conduire au repli du groupe et à une affirmation vigoureuse de sa tradition particulariste. Par contre, si le respect de la différence conduit à une altérité radicale, il n'y a plus d'entité englobante, ce qui mine le respect mutuel et tout sentiment de solidarité.

La dynamique qui se noue entre la culture publique commune et le pluralisme culturel n'a pas pour effet d'éliminer une culture mémorielle au profit d'une mosaïque événementielle. L'idée même de culture publique commune implique l'existence d'un certain nombre de valeurs partagées par tous. Le travail de la différence culturelle sur la culture publique commune ne donne pas lieu à la disparition de celle-ci, ni à la disparition des liens entre la culture publique commune et la culture du groupe majoritaire. Certains éléments de la culture publique commune peuvent s'avérer non négociables et exiger le respect de tous, que l'on pense à l'égalité entre les sexes ou à la liberté de choix du conjoint. Par contre, d'autres éléments, qui constituent des entraves à l'égal respect ou à l'estime de soi, devront être transformés pour que tous puissent bénéficier également des droits et libertés. Le multiculturalisme canadien aurait, selon certains, négligé la nécessité de maintenir des valeurs communes, et aurait contribué à accentuer la crise politique canadienne au début des années 1990⁷⁰.

Pour qu'une identité commune puisse animer un patriotisme républicain, elle ne doit être définie uniquement en termes politiques. Les valeurs associées à la culture publique commune en sont des composantes centrales. Ces valeurs doivent représenter dans une large mesure, mais à des degrés divers, les diverses cultures mémorielles. Ce n'est qu'à cette condition que les droits et libertés pourront être vus comme un bien commun, car la culture publique commune sera en mesure de recevoir l'adhésion de tous les citoyens.

En considérant le pluralisme culturel comme un élément influençant d'une manière importante la transformation de la culture publique commune selon l'esprit du patriotisme républicain, on peut éviter une position assimilationniste où les cultures minoritaires sont perçues comme devant soit être simplement privatisées ou être intégrées à un cadre commun préexistant. Dans les deux cas, l'espace public n'est le lieu que de la seule culture majoritaire et les exigences d'intégration ne s'imposent qu'aux membres des groupes minoritaires. Une identification forte à la communauté politique est nécessaire pour inspirer à tous les citoyens un sentiment d'appartenance, la transformation de la culture publique commune y contribue. La reconnaissance du pluralisme culturel, en ce qu'il contribue à nous rapprocher d'une définition davantage égalitaire du vivre-ensemble, peut, en alimentant une délibération rationnelle, constituer un frein à la fragmentation de nos communautés politiques. Le patriotisme républicain moderne s'enracine dans la jonction d'une éthique

70. F. Houle, « Citoyenneté, espace public et multiculturalisme : la politique canadienne de multiculturalisme », *Sociologie et sociétés*, vol. 31, n° 2, 1999, p. 101-123.

universaliste et de l'histoire de la communauté politique. La culture publique commune qui en résulte nous semble permettre de repositionner la subjectivité moderne en intégrant le devoir de participation à la liberté humaine. La citoyenneté et la subjectivité modernes ne sont pas « rabattables » l'une sur l'autre. L'égalité démocratique donne non seulement accès à la sphère publique, mais elle y trouve aussi son sens. Le patriotisme républicain peut permettre de lier les revendications de droits subjectifs et la souveraineté populaire en maintenant le politique à distance des intérêts immédiats des individus au nom du caractère commun de leurs libertés et des exigences qui rendent acceptables à tous les conditions du vivre-ensemble.

CONCLUSION

Le républicanisme fait partie, comme le rappelle Q. Skinner, de notre héritage intellectuel⁷¹. L'ontologie strictement individualiste de nombreux libéraux n'est pas la seule tradition à laquelle peuvent puiser nos sociétés, pas plus que le nationalisme ou la liberté des Anciens ne sont les seules sources pouvant soutenir la cohésion sociale. Le développement du pluralisme culturel apparaît comme une menace aux sociétés libérales modernes en autant que leurs fondements sont strictement associés à la fois à un individualisme abstrait et à l'existence d'une communauté nationale. La reconnaissance du pluralisme culturel est difficilement conciliable avec l'un ou l'autre. En autant que le libéralisme contemporain cherche à fonder la justice et la liberté sur un individualisme abstrait, il ne peut, en pratique, que prôner la privatisation des différences sur le modèle de la tolérance religieuse ou sur le mode du *modus vivendi* comme le propose John Gray⁷². Une telle conception s'appuie sur une négation du rôle de la culture dominante dans l'espace public, et elle aura pour effet de fragmenter davantage la communauté politique, parce que les membres des groupes ethnoculturels minoritaires n'auront d'autre choix, pour éviter l'assimilation, que le repli sur leur communauté particulariste. Un multiculturalisme radical aura le même résultat. Une politique de reconnaissance qui n'astreint pas à maintenir tout en recomposant la culture publique commune et qui ne relativise pas les cultures particulières conduit à une altérité telle que les diverses communautés s'y trouvent davantage juxtaposées qu'intégrées.

Nous avons vu que la culture publique commune comme particularisation de la liberté commune se limite aux droits et libertés

71. Q. Skinner, *La liberté avant le libéralisme*, p. 76.

72. John Gray, « Where Pluralist and Liberals Part Company », *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 6, n° 1, 1998, p. 17-36.

civiques et politiques, aux institutions démocratiques et aux principes juridiques garantissant la discussion libre, égale et rationnelle. Sa transformation, à la suite d'une délibération entre les citoyens, peut très bien lui permettre de servir d'ancrage à un patriotisme républicain. En autant que le pluralisme culturel et les revendications identitaires qu'il engendre amènent les citoyens à prendre conscience de l'importance de la culture publique commune et de ses nécessaires transformations, il contribue à enrichir notre conception de l'identité individuelle et à fonder notre identité commune d'une manière qui concourt au déploiement d'un patriotisme républicain. La politique moderne ne pouvant se passer d'une entité inclusive, la seule homogénéité qui nous semble possible dans une société pluriculturelle est le partage d'une culture publique.

Le patriotisme républicain ne demande pas aux citoyens de sacrifier leurs intérêts privés, mais plutôt d'en élargir le sens en les associant à la défense des droits et libertés de tous et à l'opposition aux injustices. Un tel patriotisme n'est aucunement réfractaire au pluralisme des valeurs. Comme le dit Shelly Burt, le citoyen « lie ses préoccupations constantes pour son soi et sa participation à la vie publique d'une citoyenneté délibérative⁷³ ». Pour que prenne forme un patriotisme républicain particulier, il faut, toutefois, que cette participation permette un dépassement des intérêts privés et inspire un sentiment d'appartenance commune. Il donne ainsi du sens aux droits et libertés en les conciliant avec la justice sociale. Le patriotisme exige plus du citoyen que le repli sur la jouissance privée, sans pour autant lui demander de sacrifier celle-ci au profit d'un bien commun qui lui serait étranger. La participation aux buts collectifs ne peut exiger l'abnégation. L'individu moderne attachera toujours une très grande importance, et très souvent la plus grande, à la réalisation de ses buts particuliers. Les libertés communes le lui garantissent. Mais encore faut-il que ces buts personnels soient toujours perçus comme étant inséparables des libertés communes.

On peut donc faire deux lectures de l'entrée de l'identitaire dans la sphère publique. On peut, à la suite de M. Gauchet, y voir l'État ramené « à remplir le rôle d'instituant des identités qui composent la société civile⁷⁴ ». Dans ce cas, l'entrée de l'identitaire fragmente l'espace public et contribue au triomphe de l'individualisme. Par contre, on peut y voir une remise en question de la culture publique commune qui, ce faisant, met celle-ci à distance de l'identité nationale dominante et en détache les libertés communes. Ces libertés peuvent servir

73. S. Burt, « The Politics of Virtue Today », p. 367.

74. M. Gauchet, *La religion dans la démocratie*, p. 117 ; voir également « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », *Le Débat*, n° 110, 2000, p. 258-288.

à définir une conscience d'appartenance postnationale et à alimenter un patriotisme républicain. Il devient alors possible de développer de la participation active de tous les citoyens à la vie publique. L'homogénéité est maintenue, mais elle ne concerne que les éléments faisant partie de la culture publique commune.

En contribuant à la remise en question de la culture publique commune, le pluralisme culturel nous semble pouvoir servir à la redéfinition de la justice sociale, fondement souvent négligé de l'égale citoyenneté. Il contribue aussi à donner un sens à la liberté et de modifier les contours la liberté négative. Il permet de plus d'éliminer les obstacles à la liberté politique. Cette contribution à l'élargissement des libertés communes peut servir de creuset à un patriotisme républicain tout à fait moderne, lequel semble être un rempart contre la fragmentation à l'infini de nos sociétés post conventionnelles. On ne peut lire dans les revendications identitaires que la fin de la république et le triomphe de l'individualisme utilitaire; elles peuvent aussi ouvrir de nouvelles voies à la justice solidaire si les citoyens, grâce à elles, prennent conscience de l'importance vitale de la discussion rationnelle dans l'espace public. Le patriotisme républicain permet de ne pas devoir choisir entre l'homme et le citoyen, de réinventer une communauté qui n'est ni la Cité des Anciens ni la nation des Romantiques.